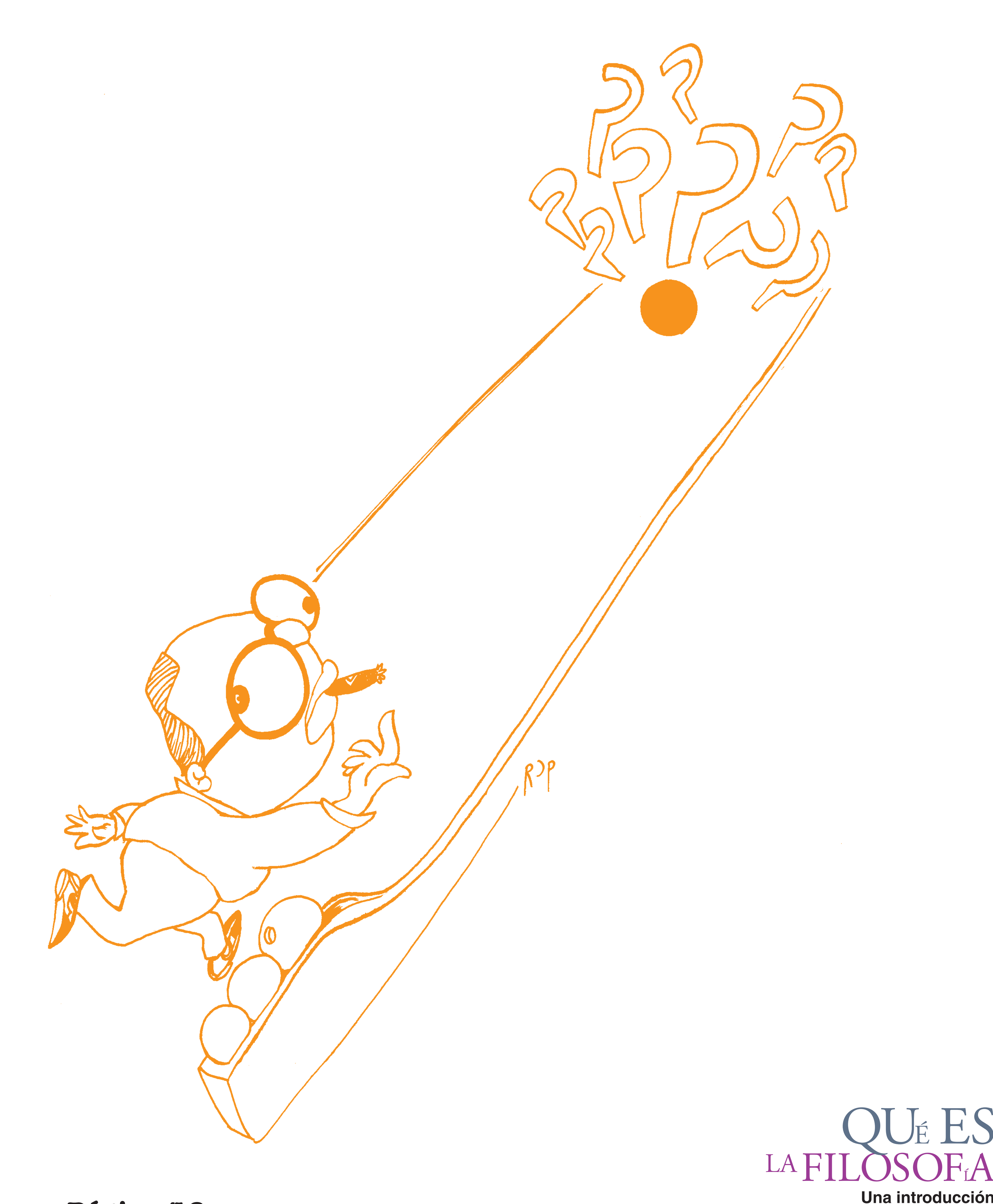
JOSÉ PABLO FEINMANN

# LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

CLASE N° 35

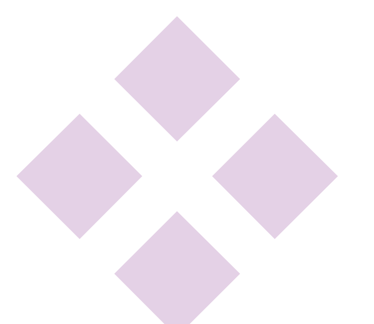
## SARTRE, "CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA"(III)



QUÉ ES LA FILOSOFÍA

Una introducción al saber de los saberes

Suplemento especial de Página/12



Este filósofo obsesionado por totalizaciones, destotalizaciones y retotalizaciones es la antítesis del pensamiento posmoderno. Para los posmodernos o los posestructuralistas (pienso en Gianni Vattimo o en Foucault, a quien se insistirá en llamar "filósofo de la discontinuidad", algo que le producirá fastidio) no hay totalización. La historia es vista como una historia de fragmentos, cada uno de los cuales vale tanto como el otro. Foucault es mucho más hondo porque analiza la constitución de una "historia" en que los individuos son constituidos por los aparatos del Poder. (Ya pronto estaremos ahí.)

Vattimo, incluso, llega a hablar –lo debemos haber dicho en algún momento– de "dialectos". Todos sabemos qué es un "dialecto". Es algo que se habla en un pueblo y en otro y en otro: todos distintos. Lo que dirá Vattimo es que esta *diversidad* es la garantía de la diversidad democrática. Opinará que la totalidad degenera en totalitarismos y que no en vano manejaron pensamientos de la totalidad los totalitarismos del siglo XX. Si el staliniano se dio en la dialéctica, el nacionalsocialista se habría expresado en las nociones de "pueblo", "destino", "comunidad", "alma", "nación". El republicanismo democrático, las democracias liberales que han surgido triunfantes por entre el estrépito de los totalitarismos establecen una pluralidad que se expresa en una visión caleidoscópica de la historia. La guerra contra la totalidad vendrá desde todos los ámbitos. Filósofos como Deleuze y Guattari, en *Mil mesetas*, dedican la apertura de su largo libro al desarrollo del concepto de *rizoma*. El rizoma se opone al esquema arborescente. Este esquema es vertical(ista). Es el árbol que hunde sus raíces en la tierra y crece hacia lo alto: *verticalmente*. El rizoma, que es una figura que los autores toman de la botánica, presenta tallos subterráneos (se me dirá: también la raíz es subterránea; pero el rizoma, a diferencia de la raíz, *no es vertical*), el rizoma se diferencia del esquema arborescente, del esquema-raíz, en que no tiene *centro*, crece horizontalmente y todos sus puntos conectan con todos, no hay jerarquización. Observemos la aplicación del esquema arborescencia vs. rizoma en un texto de Deleuze y Guattari destinado a uno de sus blancos predilectos: el psicoanálisis. "Tomemos (escriben en *Mil mesetas*) una vez más al psicoanálisis como ejemplo: no sólo en su teoría, sino también en su práctica de cálculo y de tratamiento, el psicoanálisis somete al inconsciente a estructuras arborescentes, a grafos jerárquicos, a memorias recapituladoras, a órdenes centrales, falo, árbol-falo. El psicoanálisis no puede cambiar de método: *su propio poder dictatorial está basado en una teoría dictatorial del inconsciente*. El margen de maniobra del psicoanálisis queda así muy reducido. Tanto en el psicoanálisis como en su objeto, siempre hay un general, un jefe (el general Freud)" (Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Mil mesetas*, Capitalismo y esquizofrenia, Pre-Textos, Valencia, 2002, p. 22, cursivas mías). Es notable el concepto de "teoría dictatorial del inconsciente". Sartre estaría de acuerdo: el inconsciente es una inercia en la traslucidez de la conciencia y nos impide abrir un juicio moral sobre los actos libres de los agentes libres, de los sujetos libres y responsables de su praxis. Del rizoma deleuziano también se apoderarán los posmodernos para el planteo de una historia horizontal con su centro en todas partes y "su circunsferencia en ninguna". Cada rizoma sería eso que Vattimo llama "dialecto". Todos los "dialectos" hablan entre sí horizontalmente, todos se conectan con todos (como el rizoma) y ninguno vale más que el otro. Este ha sido el triunfo de las democracias por sobre los totalitarismos. Se le han dado mejores usos al rizoma deleuziano: se ha interpretado con él a los movimientos de activistas en la Argentina del 2001. Fue Toni Negri (quien, en su libro *Imperio*, había "incorporado" la biblioteca de Michael Hardt, coautor del libro) el que teorizó sobre nuestras asambleas barriales como ejercicios de horizontalidad política (*democracia directa*) y, por tanto, como experiencias rizomáticas, sin esquema arborescente. El rizoma, en la organización política, presenta su punto más problemático en la dificultad de elegir una conducción, lo cual, por su esencia, no debería ocurrir. No bien se elige una conducción el esquema deja de ser rizomático y se transforma en arborescente, en *árbol-falo*, por usar este notable concepto deleuziano. Algunas asambles que continúan funcionando lo hacen aún con el sistema rizomático de democracia directa. Pero siempre asoma el riesgo de la conducción. Y no bien se elige una conducción para *hablar* con el poder... esa conducción traiciona, dado que el poder, antes de hablar, soborna, compra las conciencias, que, habitualmente, suelen venderse. (Sobre Deleuze: Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, Paidós.) Los "dialectos" de Vattimo son rizomáticos. Ningún dialecto somete a otro. Los dialectos no tienen centro. El centro está en cada uno de ellos. También Lyotard aporta a esta posición. Si se consulta su *Misiva sobre la historia universal* se verá que ahí habla de los grandes relatos. Ya llegaremos a este punto. Por ahora esto: si los "grandes relatos" han entrado en crisis está claro que la primacía se deposita ahora en los "pequeños relatos". Estos "pequeños relatos" pertenecerían a la familia *destotalizadora* del "dialecto" en Vattimo y el "rizoma" en Deleuze. Sartre diría: "Señores, la historia es una totalización en curso. En esa totalización no dejo de lado ningún 'dialecto', los voy totalizando a todos y todos se van destotalizando en la experiencia dialéctica. Se trata de buscar la inteligibilidad de la historia. En esa búsqueda es fundamental analizar todas las formas en que la praxis se vuelve otra de sí, se enajena en alguna forma de facticidad. Como también es necesario señalar que en la alienación –aun en sus formas más profundas– late la libertad de los sujetos prácticos. Ante todo, como *fundamento* de esa alienación. Ustedes transforman la historia en algo anárquico, en una diseminación constante. No poder comprender la historia es no poder transformarla". No tomemos partido. Creo que la respuesta sirve para los posmodernos, pero Deleuze es más profundo. Falta aún. Aunque no dejen de tener presente la respuesta de Sartre. (O la que yo me permití hacerle decir.) Además, Sartre, en su desarrollo de la dialéctica del "grupo", hará un estudio brillante sobre las condiciones de la organizatividad, política o social. No va a venir Vattimo a espantarlo con la teoría de la multiplicidad de los dialectos. Sartre postula constantemente la "multiplicidad" en su obra. (¿Imaginan a Vattimo escribiendo una obra como la *Crítica*?) Si algo está claro en la *CRD* es que la historia está constituida por una serie *infinita* de proyectos individuales que se totalizan mutuamente.

## LA INTERIORIZACIÓN DE LA EXTERIORIDAD

Estamos desarrollando lo que Sartre llama la "experiencia crítica", la que debe fundar la dialéctica. Esta experiencia es "la de toda mi vida en tanto se disuelve en toda la historia, de toda la historia en tanto se recoge en toda una vida" (*CRD*, tomo I, p. 205). ¿Qué es lo que esta *experiencia crítica* intentará tornar inteligible? Sartre es claro: se trata de ver "cuál es en la aventura humana la función respectiva de las relaciones de interioridad y exterioridad" (*CRD*, tomo I, p. 205). Estas relaciones son las de las *multiplicidades prácticas* (*todos* hacen la historia, no hay un sujeto centralizado, la experiencia que desarrolla la experiencia crítica es la que *cualquier* sujeto puede hacer) con lo inerte, con la coseidad. La función del agente práctico será la de interiorizar la exterioridad. Lo habíamos visto en el proceso del trabajo. Lo vemos ahora en la praxis histórica. El agente práctico hace la historia interiorizando la exterioridad. Esto es fundamental: la historia se hace *historizándolo todo*. Interiorizándolo todo. Así, el mundo se humaniza. El humanismo sartreano sigue presente. Observemos, no sé si lo dije, que es la interpretación antropológica y humanista que hace de Heidegger lo que lleva a Sartre a traducir Dasein por "realidad humana". Y ahora hemos llegado al momento en que Sartre anota una de sus definiciones fundamentales: *el ser totalmente puro de significación no se encuentra en ninguna parte en la experiencia humana*. Es clara la diferencia con el Heidegger II y con el Heidegger de *Acerca del evento*. ¿Qué *ser* busca Heidegger? Busca el ser "totalmente puro de significación". Bien, no lo va a encontrar. De aquí que citáramos esa frase de la traductora de Heidegger, la amable profesora Dina Picotti, cuyo arduo trabajo realmente valoro pero no considero que forme ya parte de la filosofía. El Dasein tiene que "saltar" para llegar al Ser, no hay mediaciones posibles entre el Dasein y el Ser en tanto "lo totalmente otro". La idea de "lo totalmente otro" pertenece al profesor de teología Rudolf Otto. Otto, en 1917, publica su libro *Lo santo* (*Das Heilige*). Desarrolla, en él, el concepto de lo *numinoso*. Lo que intenta analizar (si tal palabra amerita ser usada en esta temática) es la experiencia religiosa. Esta experiencia es una *experiencia metafísica*. Como tal, es una experiencia del Ser. No sería osado decir que –para Otto– el Ser es lo numinoso y lo numinoso es lo sagrado. Añadiéndole a esto la idea del "salto" para acceder a lo santo, dado que no hay mediaciones que permitan esa experiencia, tendríamos que la posibilidad de acceder al Ser o a lo Sagrado como "lo totalmente otro" existe únicamente por medio de la experiencia religiosa. Es más que posible (es casi inevitable) que Heidegger conociera el texto de Otto. Conozco bien estas temáticas por haber estudiado siendo muy joven *Fenomenología e historia de las religiones*, dictada por un profesor que, durante esos años, era mi maestro, Víctor Massuh. La vida (más específicamente: sus elecciones desatinadas) oscureció su figura. (Siempre guardo, no obstante, el recuerdo de esos años tempranos.)

Encontramos entonces una diferencia poderosa entre Heidegger y Sartre (a quien poco le importó el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*). Si Heidegger habrá de seguir buscando al Ser o preguntando por él en todos sus textos hasta llegar a verlo como "lo totalmente otro" a lo que hay que "saltar" (lo *numinoso* en Otto), Sartre postulará, en la *Crítica*, arrojado a la concepción de un mundo "interiorizado" por la praxis del hombre, que el ser "puro de significación no se encuentra en ninguna parte en la experiencia humana". El mundo es un mundo humano. Y la Historia es el complejísimo proceso por el cual el hombre interioriza la exterioridad. Heidegger abominaría de Sartre y lo condenaría a la soberbia del sujeto de la modernidad, ese *amo de lo ente* al que tanto desdeña. (Arendt, en carta a Jaspers, le confesará su incomprensión sobre ciertos nuevos textos de Heidegger en los que, en lugar de *Sein*, escribe *Seyn*.)

Sigamos. La exterioridad, lo hemos dicho, sólo existe en tanto es interiorizada. *Pero* es dentro de esta interiorización donde juega su papel alienante. Su existencia dentro de la experiencia humana es la que justifica la necesariedad de la Razón analítica. Recordemos a Hegel: la razón analítica "fija las determinaciones". En estos pasajes de la *Crítica*, si uno recurre a Hegel, encuentra que Sartre no deja de pensar en ese insoslayable maestro. Observen este texto del genio de Jena (y de cualquier otro lugar en que haya estado: fue un genio en todas partes): "*El intelecto determina* y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es *positiva*, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular" (*Ciencia de la lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956, p. 38, cursivas de Hegel). Convendrá no perder de vista este texto hegeliano y ver el uso que hace Sartre de él.

La Razón analítica no es la Razón dialéctica. La Razón analítica dice "esto", "aquello", "aquello otro". Fija las determinaciones y permanece en ellas sin buscar sus lazos dialécticos. Sartre les diría a los posmodernos que perma-

necen sumidos en la Razón analítica. ¿Quieren una definición? *La Razón analítica es incapaz de totalizar*. De aquí que el pensamiento posmoderno sea analítico. No totaliza, separa y fija. A lo sumo puede relacionar, pero no puede totalizar lo que fija. La Razón dialéctica relaciona y totaliza. Sartre interioriza la exterioridad y, al hacerlo, interioriza lo *natural* en la experiencia *histórica*. Así, la Razón analítica, como esquema universal y puro de las leyes naturales, sólo es un determinado momento práctico de la Razón dialéctica. Recuerden lo que vimos en Hegel y en el joven Sartre de *Materialismo y revolución* (1946): el trabajador se hace *cosa* para trabajar la materia. El organismo práctico se vuelve inerte para actuar sobre la inercia. Ergo: la Razón dialéctica se afecta de analiticidad para poder mantener sus relaciones con la exterioridad natural. "Pero esta Razón analítica (...) sólo tiene su fundamento y su inteligibilidad en la Razón dialéctica" (*CRD*, tomo I, p. 208).

## LA DIALÉCTICA ES LA LÓGICA DE LA LIBERTAD

Atención ahora: también nosotros podemos totalizar. Veamos: El punto de partida de la experiencia crítica es el de la praxis individual. Siendo ésta transparente a sí misma podrá darnos el modelo y las reglas de la inteligibilidad plena. Podemos preguntarnos aquí por las causas de esta transparencia. Es en el cogito donde la encontraremos. Ocurre que ese objeto por mediación del cual la conciencia es conciencia (de) sí ha empezado a ser trabajado por ella. De este modo, si la conciencia trabaja su objeto sólo puede hacerlo *comprensivamente*. Y –por ser la conciencia libertad– su trabajo implica siempre un arrojo temporalizante hacia sus posibles. Por consiguiente, toda praxis (al implicar un reconocimiento de la necesidad: *leyes objetivas de lo inerte*) es proyectante. Y, en cuanto tal, totalizadora. El agente práctico, en efecto, totaliza en situación lo que él niega, proyecta en el porvenir una totalidad abstracta y aun formal desde la que regresa hacia el dato presente para negarlo en su particularidad. Todo esto Sartre lo expresa tan breve como –por qué no decirlo– claramente: "La praxis es en sí misma inconcebible sin la necesidad, la trascendencia y el proyecto" (*CRD*, tomo I, p. 148). Si, por consiguiente, la praxis es ese cogito no sustancial que ahora trabaja con su objeto (materialidad, exterioridad, inercia), no nos tiene por qué extrañar que esa praxis sea traslúcida, que al constituirse produzca sus propias luces y que entregue los modelos de toda inteligibilidad. Es coherente que una filosofía de la libertad encuentre en el acto del trabajo la confirmación de sí misma. ¿No es acaso el trabajo (como el mismo marxismo lo ha definido) la consciente posición de fines (teleología) dentro del proceso causal? Bien, ahí está todo: la conciencia, el proyecto, la temporalidad. Sartre tiene, así, derecho a escribir lo que sigue: "De todas formas, la comprensión del acto se hace por el acto (producido o reproducido); la estructura teleológica de la actividad no se puede aprehender sino en un pro-yecto que se define a sí mismo por su fin, es decir, por su porvenir, y que vuelve de este porvenir hasta el presente para iluminar a éste como negación del pasado superado" (*CRD*, tomo I, p. 225). Así, toda praxis es *totalizadora. Toda praxis es dialéctica*. Sólo dentro de un pro-yecto totalizador puede darse una negación de la negación. Y aquí llegamos a la máxima coherencia: si la dialéctica y la praxis son rigurosamente equivalentes (Cfr: *CRD*, tomo I, p. 219), ¿qué será la dialéctica? No es difícil adivinarlo: será la lógica de la acción creadora. *La lógica de la libertad*. La historia (digo esto de nuevo) está constituida por una serie infinita de proyectos individuales que se totalizan mutuamente. La tarea de la *CRD* consistirá en establecer los fundamentos inteligibles de una antropología estructural. (*Nota*: El concepto de negación de la negación que acabamos de encontrar en la dialéctica de Sartre no debe llevarnos a la idea de una dialéctica teleológica. No puedo tratar todavía este tema. Pero nada más alejado de Sartre que una visión inmanente, necesaria y teleológica de la dialéctica. Su dialéctica no es metafísica. No pertenece al ser. Ni siquiera al ser de la historia. Cuando habla de *teleología* habla de los fines que la praxis se fija en su tarea de totalizar. Mi praxis, al ser pro-yecto, siempre se propone fines, este *telos* es esencial a toda praxis. Pero, en Hegel, lo teleológico es el ser de lo real. Lo real se mueve teleológicamente porque ese movimiento es el movimiento del Ser. Marx lo sigue: la Historia tiene fines irrecusables, hay una teleología histórica y un agente histórico, el proletariado, en el que esa teleología se encarna. Ahora bien, para arriesgarlo todo: ¿una dialéctica de la libertad es una dialéctica? Sin duda, Sartre es un mago de las totalizaciones y las destotalizaciones, pero ¿no implica la dialéctica –tal como aparece en Hegel y en Marx, ni hablar en Engels y en Lenin– un movimiento sustancial, inmanente a los hechos, necesario? ¿No implica la dialéctica una teleología de la historia, una teleología que debe cumplirse porque expresa el devenir *necesario* de un sujeto sustancial, el sujeto absoluto en Hegel, el proletariado en Marx? ¿Qué clase de dialéctica es entonces la de Sartre? ¿Tiene sujeto sustancial? No. ¿Es teleológica? No: la Historia no tiene una finalidad. Si la Historia tuviera una finalidad pre-fijada la dialéctica no podría ser la praxis libre de los hombres, la lógica de la libertad. –Salvo que caigamos en fórmulas hegelianas acerca de la libertad como reconocimiento de la necesidad. Pero Sartre abomina de este tipo de interpretaciones.– Sartre, por el contrario, es también un mago en dibujar *contrafinalidades*. ¿Es una dialéctica del ser? No. ¿Implica una necesariedad de la Historia? No: la Historia se hace, no está hecha. La hacen los infinitos agentes prácticos que actúan en ella. ¿Cómo puede ligarse una filosofía que se basa en la Nada, es decir, en la libertad del agente práctico con una filosofía que postula una dialéctica del Ser, inmanente, necesaria y teleológica? Volveremos –por supuesto– sobre estas cuestiones. Pero hagamos la pregunta más temeraria: ¿es Sartre un dialéctico o es un fenomenólogo que se ha consagrado a trabajar las estructuras históricas?)

## LA RAREZA

Pero con la misma rigurosidad con que plantea la libertad originaria del agente práctico, Sartre se lanza a describir lo que podríamos llamar los procesos en que la conciencia o el sujeto de la praxis se ve derrotado por la inercia. Toda praxis se aliena. *La alienación le es tan sustancial a la praxis del sujeto como su fundante libertad*. Sartre es un obsesivo en señalar todos los momentos en que el sujeto práctico se pierde a sí mismo en la inercia de la alienación. Que nunca deje de afirmar que el fundamento de la alienación es la libertad no implica que no desarrolle todos los momentos en que el hombre no es el hombre sino una *cosa*.

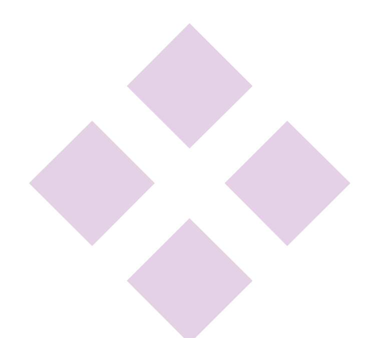
Usando una conocida fórmula sartreana, la que dice *El hombre está condenado a ser libre*, podríamos añadir: *El hombre está condenado a perder su libertad*. Y esta pérdida no tiene garantía alguna de recuperación. El hombre puede volverse una *cosa* (una inercia) y permanecer indefinidamente en su estatuto de *cosa*. Lo único que siempre dirá Sartre es que el fundamento de la alienación es la libertad. Que el hombre tiene que haber sido *antes* libre para luego perderse en el campo de la inercia, de la alienación, de lo cósico. En el plano de la praxis política, esta filosofía de la libertad nos permite perseverar en que siempre hay una esperanza para el sujeto enajenado. Que hay una esperanza para el hombre aun en medio de las situaciones ónticas más crueles, dado que el hombre es un ser cuya constitución ontológica primera es la libertad. Esta constitución ontológica nos posibilita (hoy, a nosotros) una filosofía de la ruptura, del quiebre. Un quiebre por el cual el sujeto se distancia de su enajenación, vuelve sobre sí, recupera su conciencia y su soberanía y puede entonces escapar a la serialidad que impone el poder. ¿No sienten aquí la tentación de unir a Sartre con el último Foucault? Veremos si se puede hacer. Lo importante es sustentar filosofías que liberen a los hombres del sometimiento, de la cosificación, de la serialidad.

Desearía exponer todos los temas de la *CRD*. Pero es sólo un deseo cuyo cumplimiento es imposible. Me fue más posible exponer *Ser y tiempo* que este monumento a la praxis contituyente-contituida del sujeto histórico. No puedo dejar algunos temas de lado. Sartre introduce –bien avanzado el primer tomo– la categoría de *rareza*. Lo que busca es analizar todas las "multiplicidades complejas" en que la praxis individual se pierde como praxis "para devenir praxis-proceso" (*CRD*, tomo I, p. 215). La materia realiza una primera unión entre los hombres: "Toda la aventura humana –al menos hasta ahora– es una lucha encarnizada contra la *rareza*" (*CRD*, tomo I, p. 281). El mundo de la rareza es un mundo en el que *no hay bastante para todos.* No es difícil advertir que esta negación advenida por la materialidad inerte transforma las relaciones humanas en relaciones inhumanas. El Otro aparece como mi doble demoníaco, especie extraña. Y toma este aspecto terrible por su *ser-consumidor*. Todo Otro consumidor, en un mundo dominado por la rareza, tiende a construirme como *sobrante*: "La simple existencia de cada uno está definida por la rareza como riesgo constante de no-existencia para el Otro y para todos" (*CRD*, tomo I, p. 289). Así, la materialidad inorgánica realiza una primera unión negativa entre los hombres. Cada hombre es Otro y sobrante para el Otro. Todo este capítulo de la rareza lo utiliza Sartre para tornar inteligible la existencia de las clases sociales. Si la lucha de clases implica una negatividad, ésta deberá ser buscada en sus orígenes. Ese origen es la rareza: *no hay bastante para todos*. En fin, siempre este capítulo (desarrollado con todo el brillo intelectual y estilístico de su autor) me sonó a *robinsonada*, a puro hegelianismo, a pura dialéctica del amo y el esclavo. Sartre sigue en busca de los desarrollos de alienación de la praxis humana. Les dedica las últimas doscientas páginas del primer tomo. No puedo entrar en el problema de las contrafinalidades, de la praxis invertida de los campesinos chinos y la fuga del oro español. Pero, ¿cómo resistirse a indicar, al menos, ciertos aspectos centrales?

## INTERÉS Y DESTINO

La praxis traslúcida del sujeto práctico se objetiva en la materia trabajada. De este modo, su finalidad se vuelve contra-finalidad: la praxis viva y real de los campesinos chinos es el desmonte. (Observemos aquí cómo Sartre toma como punto de partida no una praxis individual, sino una praxis colectiva: *los campesinos chinos*. No es raro que se exceda a sí mismo.) Pero esa praxis (el desmonte) tiene una significación que no es captada por ellos precisamente por ser una ausencia: la ausencia de árboles. Ocurre entonces que al no estar el limo (barro, lodo) de las montañas fijado por los árboles "obstaculiza los ríos, los eleva por encima del nivel de las llanuras, y, en las partes inferiores de su curso, los obtura como un tapón y hace que se desborden. Así, el proceso entero de las terribles inundaciones chinas aparece como un mecanismo construido intencionalmente" (*CRD*, tomo I, pp. 326/327). El hombre mismo dicta sentencia sobre sí a través de la materialidad inerte. Tomé este ejemplo por la cuestión actual de la tala del Amazonas. La contra-finalidad no es tal. El proceso es el mismo que el de los campesinos chinos, pero no se trata de una contra-praxis. La praxis es la del dominador. El dominador tala los árboles y no le importa lo que luego ocurra. Los perjudicados por una praxis-Otra son los habitantes de la zona elegida para el desmonte y el país y acaso pronto todo el continente. Pero los desmontadores no sufrirán la contra-finalidad de su praxis. No hay contra-finalidad. Hay enajenación de los que sufren el desmonte a una praxis ajena que





los niega. Podríamos decir que la finalidad del dominador es contra-finalidad para el dominado.

Sartre estudia luego al hombre sometido por una materialidad trabajada. Vamos a seguirlo en las categorías de *interés* y *destino*. El interés de un industrial es su fábrica. Puede ocurrir que, por razones de competencia, necesite importar una máquina. Aquí el interés se desplaza: el interés de la fábrica se vuelve la máquina. Lo que importa de este ejemplo es que nos permite ver cómo el interés le llega a cada uno en determinadas condiciones totalizadoras y por los otros. Si he tenido que importar una máquina es porque mi competidor ya la tenía (por consiguiente: ha aumentado la producción y disminuido los precios al reducir sus costos) o aún no la tenía (soy yo, entonces, quien vislumbró primero esa posibilidad). De cualquier forma, una conducta se ha determinado por los Otros, soy objeto de la Historia, y mi praxis singular deviene praxis-Otra en tanto soy Otro de mí mismo y Otro por y para el Otro.

Pero esta misma máquina (que, según vimos, se constituye en *interés* para el propietario) será, para la clase obrera y como determinación de su campo práctico, *destino*. "La máquina no es ni puede ser el *interés* del obrero. La razón es simple: lejos de objetivarse en ella es ella la que se objetiva en él (...) Ahora bien, el individuo así significado por la práctica material es uno cualquiera: sólo tiene que responder a algunas condiciones universales (...) por ejemplo, la industrialización de determinados cultivos, al preparar progresivamente la ruina y la expropiación de su padre, forma pacientemente al hijo hasta el momento en que la miseria hace de él un obrero *libre*. La máquina forma a su hombre (...) Lo que significa que por un proceso temporal y teleológico (Atención: aquí sí hay una teleología válida. Vale la pena estudiarla bien, JPF) constituye a su servidor como una máquina para hacer funcionar máquinas (...) Al mismo tiempo determina su porvenir de organismo vivo (...) la máquina está hecha para reemplazar al hombre (...) y finalmente (el obrero) *descubre su destino prefabricado en el inerte intento de la máquina*" (*CRD*, tomo I, pp. 378/379/380, cursivas mías). Me permití citar esta serie de afirmaciones de Sartre porque encontramos en ellas algunos de sus *más importantes cambios desde "El ser y la nada"*. Esta noción de *destino*, ¿en que se parece a la del *Baudelaire*? Sartre concluyó ese libro afirmando: "La elección libre que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con lo que llamamos destino" (*Baudelaire*, Losada, Buenos Aires, traducción de Aurora Bernárdez, p. 138). Bien, es ahora el mismo Sartre quien acaba de enseñarnos que el obrero ha sido ya elegido antes de su llegada al mundo, que su destino no está construido por sus actos libres sino que se encuentra inscrito en la máquina como exigencia del campo práctico-inerte. Asimismo, ya no le es posible *cualquier* posible: su campo de posibilidades se encuentra fuertemente estructurado. La mayoría de las descripciones que siguen podrían ofrecernos elementos semejantes. Al estar el hombre, dentro del campo práctico-inerte, dominado por la materialidad trabajada *su ser le viene de afuera*. Estamos en el centro del análisis de la *alienación* en la *CRD*. Se da en la relación de la interioridad con la exterioridad: la interioridad se exterioriza en el campo de lo inerte y, objetivándose, se aliena; la exterioridad penetra entonces como un no-hombre o como un contra-hombre en el campo de la interioridad. Así las cosas, Sartre se siente autorizado a escribir: "La alienación fundamental no proviene, como podría hacer creer *El ser y la nada*, sin razón, de una elección prenatal; proviene de la relación unívoca de interioridad que une al hombre como organismo práctico con su contorno" (*CRD*, tomo I, p. 402). Las conductas de alienación son ahora explicadas por las relaciones de la praxis con la materialidad circundante. Confieso algo: siempre que leo o releo la *Crítica* me pregunto si Sartre es el filósofo de la libertad del sujeto práctico o el maestro de la descripción fenomenológica del mundo de la alienación. Acaso una cosa implique la otra.

## DIALÉCTICA DEL GRUPO

En cierto pasaje del Libro I ("De la "Praxis' individual a lo práctico-inerte") Sartre desliza que el segundo tomo de la *CRD* "aparecerá pronto". Sabemos que no apareció nunca. Lo que funciona como segundo tomo es el Libro II. Su título es "Del grupo a la historia". 400 páginas están dedicadas a la dialéctica del grupo. Sartre monta y desmonta estructuras. Hasta hace un deslumbrante análisis estructural de un partido de fútbol. Lo seguiremos en la dialéctica del grupo. Estamos (ahora) en París, el año es 1789. El rey ha rodeado la ciudad. París está constituida en exterioridad: es una totalidad creada por el grupo activo que son los soldados del rey (grupo, en tanto expresa la praxis del Gobierno). Esta totalización-cerco es vivida por los habitantes de París en la serialidad, es decir, en la alteridad. El ejército puede entrar en cualquier momento y la población es totalizada por el balazo o el sablazo que la exterminará. Se producen –en la ciudad– conductas de imitación o contagio. (Sigan este desarrollo de la dialéctica del grupo como una historia, como un relato.) "Cada uno ve en el Otro a su propio porvenir y descubre a partir de ahí su acto presente en el acto del Otro" (*CRD*, tomo II, p. 19). De pronto, ¡advierto que mi vecino ha ido a asaltar la armería! (Los signos de admiración me pertenecen. Acaso imagino esto como un gran film que René Clair nunca filmó.) Si mi vecino ha hecho *eso* (asaltar la armería), *eso* es lo que yo debo hacer. "Es una conducta colectiva: cada uno está determinado a armarse por el esfuerzo de los Otros para encontrar armas y cada uno trata de llegar antes que los Otros, ya que en el marco de la rareza (recordemos el concepto de *rareza*: no hay suficiente para todos, JPF) que acaba de aparecer, el esfuerzo de cada uno para tomar un fusil se vuelve peligro para el Otro de quedar desarmado" (*CRD*, tomo II, p. 20). Pero esta conducta serial ha tenido, en el campo de la praxis, un resultado objetivo e inesperado: *el pueblo de París se ha armado contra el rey*. Al otro extremo del proceso de serialidad nos encontramos con un grupo unido que ha producido una acción concertada. La población de París reinterioriza este saber como estructura de unidad. El colectivo (que es la antítesis del grupo: es pura serialidad) verifica con sorpresa que el grupo ha cometido un acto, que ha sido grupo. Y que la acción revolucionaria de este grupo hace que el proceso sea irreversible. En las armas mismas, *en esa materialidad*, aprehende el grupo la posibilidad de una resistencia concertada. Observen algo fascinante: el pueblo de París no ha necesitado representarse un estado mejor de cosas (no ser) para regresar desde ahí e iluminar la situación actual. No ha *decidido* que su situación era intolerable y había que revolucionarla prácticamente. El proceso se ha dado en lo objetivo y sin saberse. Han actuado por temor: conductas seriales y defensivas, dice Sartre. En esas conductas seriales están decidiendo que su situación es intolerable y ya están haciendo la revolución. Pero nadie lo sabe: nadie ha necesitado iluminar a Luis XVI desde Saint-Just para decidirse a asaltar las armerías. Lo hacen, *pero no lo saben*. La decisión consciente (la única que parecía considerar el esquema dado en *El ser y la nada*) se realiza cuando tienen las armas, cuando adivinan en esa materialidad la posible rebelión. Y aquí ya es muy difícil distinguir *si deciden ellos o deciden las armas*.

## EL JURAMENTO

Aquí se produce una sorpresa: lo que era serialidad, lo que se daba en el campo de objetivo, se ha constituido, sin buscarlo, en *grupo*. Los rebeldes, en efecto, constituyen ahora un grupo unido contra el rey. A este primer rostro del grupo Sartre lo llama "grupo en fusión". La sorpresa es la reaparición de la libertad. El grupo *es* libertad. Pero también es una empresa por suprimir esta libertad y darse una *unidad ontológica* que por definición le está negada. Una vez que el grupo en fusión ha realizado su cometido (tomar la Bastilla, por ejemplo) aquello que le daba su unidad profunda (el peligro *inmediato*) ha desaparecido. No queda sino revivir por actos mágicos la unidad pasada: pasearse por la Bastilla, entrar en un recinto dentro del cual puede *todavía* encontrarse un enemigo. Pero ya acaba de aparecer una nueva figura del grupo: el grupo permanencia. Su creación original será el *juramento*. Al haber desaparecido o disminuido el peligro exterior, el grupo debe luchar contra la libertad disolvente creando un *miedo interior*, su propio miedo. La libertad es sospechosa, se trata ahora de hipotecarla. Es lo que intentará el grupo por medio del juramento. "En este sentido, el juramento es una determinación inerte del porvenir (...) cualesquiera que sean los desarrollos ulteriores de la praxis, del acontecimiento y de la totalización en curso (...) habrá un elemento que permanecerá no dialéctico: la pertenencia común de cada miembro al grupo" (*CRD*, tomo II, p. 93). O sea, con el *juramento* el grupo se vuelve inercia (introduce en él una *cosa*: el juramento) para combatir la libertad. "Así, en la palabra 'juremos' (cada tercero) le reclama al Otro tercero (...) una garantía objetiva de que nunca se vuelva Otro (...) si jurase solo (o si jurasen todos salvo yo), sólo yo asumiría de pronto la responsabilidad de ser aquel por quien llega la alteridad al grupo" (*CRD*, tomo II, p. 94). Por esto: el juramento debe ser común: "Juremos". Hemos llegado a la fraternidad-terror. El grupo intenta eliminar la libertad que caracteriza a cada uno de sus componentes: todo agente práctico, en su libertad, es potencialmente un traidor, puede convertirse en Otro. El juramento, por consiguiente, es Terror. "La libertad de cada uno reclama la violencia de todos contra ella y contra la de cualquier tercero como su defensa contra sí misma (...) Jurar, en tanto que individuo común: reclamo que me maten si hago secesión" (*CRD*, tomo II, p. 106). Cuando matamos al *traidor*, "cada piedra tirada, cada golpe dado se produce como nueva prestación del juramento" (*CRD*, tomo II, p. 114). Brillante: cada piedra arrojada sobre el *traidor* es una ratificación del juramento. Individuo común es el individuo que pertenece a un grupo. Se diferencia del individuo aislado en que ha introducido una inercia (el *juramento*) *en la traslucidez de su praxis*. El juramento es a la praxis lo que el Ego trascendental de Husserl era a la conciencia: un absoluto centro de opacidad. Es esta opacidad asumida lo que diferencia a la praxis común de la praxis individual. ¿Me siento cómodo eliminado mi praxis libre, mi *libertad*, para, a través del juramento, pertenecer al grupo? Sí. ¿Quién no desea (o tiene la enorme tentación de) pertenecer a la calidez integradora del grupo y no decidir por sí sino que el juramento decida por uno? Todos nos sometemos al juramento y esperamos que el juramento nos libre de la peste de nuestra libertad. Aparece así una nueva figura del grupo: el grupo organizado.

Algunas reflexiones: estas páginas de la *CRD* nos revelan el genio filosófico y narrativo de Sartre. Pero –si nos ponemos duros y críticos con él– debemos confesar que encontramos aquí la sombra de Hegel y aún más. ¿No semeja la dialéctica del grupo en la *CRD* las figuras dialécticas de la *Fenomenología del espíritu*? No puedo explicar aquí los distintos recorridos de la *Fenomenología*. Pero, según los ha explicitado Lukács en *El joven Hegel*, un primer recorrido es el de las *Formas de la conciencia* (primer tomo de la *CRD*) y el segundo es el de las *Formas de un pueblo* (segundo tomo de la *CRD*). No en vano tomó Sartre tantas anfetaminas y ofreció a esta obra diez años de su vida. Entre tantas cosas que hizo en ella, reescribió la *Fenomenología del espíritu*. Y con enorme talento. Era un desbordado, un desmedido. El autor genial de una obra oceánica. En la próxima clase terminaremos con él y entraremos en Foucault. Pero aún hay bastante para decir sobre la *Crítica*.

**el próximo domingo**
**CLASE N° 36**
**SARTRE, "CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA" (IV)**